

TRI LICA KULTURE

Vjeran Katunarić

Filozofski fakultet, Zagreb

UDK 316.7

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 20. 3. 1996.

Tri temeljna značenja moderne kulture proizlaze iz opće dinamike zapadne civilizacije: prosvjetiteljsko, koje odgovara pionirskom razdoblju eurocentrizma i njegovoj univerzalističkoj misli; nacionalno, koje izrasta iz europske poluperiferije u 19. stoljeću, kao svijet partikularnih i podijeljenih kolektivnih identiteta i tradicija; i interkulturno, nastalo sedamdesetih godina ovog stoljeća, najprije na sjevernoameričkom a potom na europskom kontinentu, kao izraz krize kako univerzalističkih tako i nacionalističkih projekata integracije društava i naroda i pokušaj da se umjesto opće asimilacije, na jednoj strani, te antagonizama i predrasuda, na drugoj strani, uspostavi nekakav dijalog među kulturama. U sva tri slučaja, međutim, a osobito u potonjem, značenja kulture vrlo brzo gube svoj početni kreativni, prometejski naum te se prelažu i prilagođuju u skladu s logikom (ekonomske i vojno-političke) moći središnjih država i korporacija, kao i onih država koje im se nastoje ili približiti ili konkurirati. Interkulturalna komunikacija odvija se uglavnom tamo gdje postoje dovoljno snažni ekonomski i politički interesi za međugrupnim povezivanjem, a prekida se kada takvi interesi presahnu. Takvu ironiju ili kulturni pesimizam oslikao je već starogrčki mit po kojem je Zeus stvaranje ljudskog svijeta povjerio impulzivnom Epimeteju. Premda je sustav moći u modernoj epohi povremeno otvarao vrata kreativnom djelovanju svih triju lica kulture – kartezijanskom, nacionalno romantičnom te obrazovanju i poslovnoj komunikaciji preko kulturnih granica – njihov je doseg kraći i slabiji od dosega "mrkve" i "batine". Kultura još uvijek predstavlja spremište značenja kolektivnih pomirenja sa svršenim činom, fait accompli, nego izvor nada, anticipacija i sposobnosti prevladavanja nesporazuma među ljudima i narodima, tj. besmislenih činjenica povijesnog procesa.

Što više govorimo, sve manje se razumijemo.
(Denis de Rougemont)

ZNAČENJA KULTURE

Na Prvoj svjetskoj konferenciji o kulturnim mrežama održanoj u Zagrebu 1995. godine indijski je antropolog Baidyanath Saraswati upozorio da je značenje

kulture u njegovoj zemlji posve drukčije od zapadnog. U Indiji i nema termina koji bi odgovarao onome što zapadnjak smatra kulturom – njegovanje, usavršavanje (*cultio*) zatečene stvarnosti. Po indijskom shvaćanju, stvarnost počiva na kozmičkom redu koji se ne može popravljati.

Unatoč takvoj oprečnosti u shvaćanju, interkulturalna komunikacija može se odvijati, po Saraswatijevu mišljenju, zahvaljujući Kozmičkoj Inteligenciji. Kako? "Kulture s različitim svjetonazorima mogu komunicirati tako što netko pokušava svoj vlastiti svjetonazor staviti u odnos sa svjetonazorom drugog". Dakle, sam napor razumijevanja drugog svjedoči o prisutnosti neke dublje inteligibilnosti. Takvu ideju zapadnjaci, pak, prevode na dva načina: kao izraz nerazvijene, nekritičke svijesti i kao Gea ili biosfera u interpretaciji Jima Lovelocka. A upravo tako se, tvrdi Saraswati, uspostavlja interkulturalna komunikacija (Saraswati, 1995, 187).

Uspostavlja li se uistinu interkulturalna komunikacija? U neku ruku ona se odmah i prekida. Zapadni znanstvenik ne vodi dijalog sa shvaćanjima za koje smatra da spadaju u pretpovijest njegova znanja, zablude. On će suvremenog animista, doduše, saslušati jer tako nalažu pravila konferencije kao i aktualni trend multikulturalizma, prema kojem se ispravnost drugih shvaćanja ne smije ocjenjivati kriterijima vlastite kulture, etnocentrički. Ipak, u konačnici, istina, kako je vidi Zapad, ne podliježe kulturnom relativizmu. Ona je isključujuća po svojoj logičkoj strukturi, koju je formulirao Aristotel, i po višestoljetnoj praksi svjetske dominacije. Zapad obično ne osluškuje bilo prirode da bi odvagao svoje industrijske zahvate niti pregovara s drugim društvima o svojim putovima širenja bogatstva i moći. Hegel je, doduše, takav odnos prema prirodi i društvu okarakterizirao kao novi zvjerinjak, slično kao Kung Bušmani koji su zapadne antropologe upoznali sa svojom tradicionalnom poslovicom: "Samo lavovi žderu sami, a ljudi dijele" (Herbig, 1984, 181 i 268). Ipak, to su samo ironijski prikazi o jačemu koji nameće svoja pravila.

Sa stajališta moderne zapadne civilizacije kultura nije formula prirodnog i društvenog sklada, već narušavanja. Kultura je zbilja stvorena ljudskom djelatnošću i ona nepopravljivo odudara i od zatečenog i od zamišljenog reda. Kultura i u primitivnoj zajednici, prema Levi-Straussu, započinje "kuhanjem" "sirovog". Sva su pravila ponašanja i znanja naknadna. Mit i magija, analogno znanosti, razvrstavaju i interpretiraju činjenice kako bi se ustanovio skriveni red ili smisao. Ali taj napor je beskonačan, jer red ili smisao objektivno ne postoje, mi ih sami gradimo (Levi-Strauss, 1978, 63).

I dobar dio zapadne društvene znanosti koji danas zdušno odbacuje pozitivističko poimanje zbilje, koji traži smisao u intersubjektivnoj, komunikacijskoj djelatnosti, jezičnom sporazumijevanju, nailazi u stavovima drugih, različitim ili suprotnim našima, osobito ako pripadaju drugim i za nas teško prihvatljivim kulturnim tradicijama, nesvladivu zapreku – poput feredža koje su djevojčice iz islamskih zemalja počele nositi u francuskim školama i koje su toliko uzbudile tamošnju javnost. Zapreka je slična onoj koju pozitivistička znanost nalazi u

objektivnoj stvarnosti, prirodi: kako shvaćanja koja pružaju otpor ikakvoj promjeni, koja se predstavljaju kao bogomdana, prilagoditi našim shvaćanjima, po kojima ništa nije tako sveto da se ne bi moglo ili smjelo mijenjati? Kako, dakle, međusobno približiti sugovornike oprečnih vizija, iza kojih stoje teško pomirljivi interesi, i tako stvarati fond zajedničkih interesa? Uza sve Habermasove interpretativno virtuozne i duboko moralno opravdane napore da premosti jaz između oprečnih stavova na načelima "istinitosti, iskrenosti i pravilnosti" (Habermas, 1992), teško je ne složiti se s Bourdieuom koji kaže da praksa javne i političke komunikacije i u najrazvijenijim demokratskim zemljama više služi simboličkom nadmetanju i dominaciji nego sporazumijevanju (Bourdieu, 1979). Kako bi, pogotovo, susret između različitih kultura mogao proteći drukčije nego u znaku iste prakse? Čini se kao da nikada nismo ni jskoračili iz stanja koju je opisao Hobbes, kao da osciliramo između rata i ugovora, a ne između ugovora i slobode koja iza toga slijedi i koja nam treba odriješiti jezik i zatomljenu čežnju za mirom i skladom.

Ipak, izvore nesporazuma, obračuna i ratova ne možemo pripisivati kulturnim, jezičnim i drugim razlikama u stajalištima. Kada bi to bilo dovoljno za sukobe, odavno nas više ne bi ni bilo. Razlike služe kao izgovor za neki već odavno izobličeni nagon i misao, težnju k rušilaštvu, što leži u svim individuama i kulturama, gdje nešto istovrsno govori u ime razlika. Služi li kultura zaštititi tog besmisla kada ovaj traži za sebe neki neprijeporan naziv, kada u ime "civilizacije" uništava prirodu ili u ime "nas" ubija "njih"? Je li kultura samo ljepši, moralniji i znanjem ispunjeniji oblik ideologije, kao puke racionalizacije izobličene sile?

Svaka kulturna djelatnost, od umjetnosti do religije, od znanosti do bogoslužnja, utjelovljuje tu mučnu napetost i razapinje nas između oba pola naše egzistencije, mogućeg i stvarnog, smislenog i besmislenog, reda i nereda. Zapadnjak, doduše, priznaje da je napor sređivanja beskonačan i sam po sebi proturječan. Ako ništa drugo, njegova savjest stalno radi uporedo s besavjesnim poslom što ga obavljaju drugi mehanizmi njegove civilizacije. Kao rezultat toga, pojam kulture buja u stotinama značenja, sa svakim istraživanjem bujica raste, a postupak sređivanja postaje sve zamršeniji i bezobličniji. Tako jedan nedavni sumarni prikaz govori da je kultura i implicitan i eksplicitan sadržaj ljudskog ponašanja, način na koji ljudi stvari prešutno razumiju i način na koji stvaraju ili primaju informacije, način na koji oblikuju ono što se dokumentira i ono što se ne dokumentira (Crane, 1994).

Unatoč tolikom raspršenju, značenja negdje konvergiraju. Suvremeni autori, od funkcionalistâ i marksistâ do postmodernistâ, suglasni su barem u jednoj stvari. Kultura je sekundami obrazac prilagodbe na stvarnost koja je već zahvaćena manje "kultiviranim" silama ljudske aktivnosti. Bila ona Hegelov pojam ili duh, Munkov krik bola ili nedjeljna misa, kultura je njegovateljica a ne liječnica, utješitelj a ne demijurg. Netko ili nešto je zatečenu stvarnost preorao i oduzeo dah. Zato kultura oponaša smisao i kao da jeca: zapravo ga ne vidi ni-

ti ga sama posjeduje. I tipična oznaka o kulturi kao obrascu ponašanja prepisana je iz jezika koji je nanio primarnu bol i isisao smisao, poput mačeva u tijelu Mater Dolorose. Taj jezik opisuje nešto stvarno, ali što nema dušu.

Edward Hall, jedan od najutjecajnijih istraživača interkulture komunikacije, opisuje kulturu kao svijet svakodnevnih navika i običaja koji se odvijaju automatizmom. Toga većina ljudi nije ni svjesna, pa svojim postupcima ne pridaje dublje, referentno značenje. Hall taj fenomen prisposobljuje kao "program ponašanja" i "divovski kompjutor". Oko 90% toga otpada na neverbalnu komunikaciju, "šutljivi jezik": mimiku, geste i slične implicitne poruke, kao i način na koji ljudi raspoložu vremenom i prostorom (Hall and Hall, 1990). Takav opis nije samo stilska dosjetka da bi stvar lakše razumjeli zapadni poslovni ljudi i menadžeri kojima se stručnjaci za interkulturnu komunikaciju danas obraćaju. To je i izraz temeljnog shvaćanja koje je razradio Mumford u svojoj studiji o megastroju, prema kojoj je kultura mentalni nacrt razvitka najprije lokalnog a potom planetarnog sustava moći (Mumford, 1980).

I druge suvremene koncepcije koje o kulturi govore kao o otklonu od rutinskog, kao nosiocu smisla, o kulturi umjetničkih djela, religijskih, filozofijskih, znanstvenih i političkih ideja, također reteriraju i zaključuju kako iza kabinetskog stvaranja nužno slijedi masovno oponašanje. Uostalom, što vrijedi veliki nacrt smisla ukoliko ga ne razumije i ne prima veći broj ljudi? Čim se obavi prijenos, međutim, smisao biva iznevjeren. Interpretatori smisla su ideološki vođe ili elite, od starih vjerskih proroka i svećenika do suvremenih stranačkih intelektualaca ili stručnjaka za marketing i medijsku propagandu. Njihov je zadatak da postojeću stvarnost dovedu u vezu sa zamišljenom i bolje uređenom stvarnošću, zapravo sa slikom koja zavodi na pogrešan zaključak da je postojeća stvarnost loš izdanak prošlog ili priprema budućeg sklada. Obračajući se običnim ljudima, lideri javnog mišljenja ekspliciraju popularna uvjerenja i simbole sklada, prije svega religijske i nacionalne. Na taj način djeluju integrativno, interpretirajući interese gornjih i donjih slojeva društva kao jedinstvene. Pitanje pripadaju li ti dijelovi baš istom društvu ili kulturi, stvar je interpretativnog umijeća uvjeravanja. Interpretacija nikada nije bila samo hermeneutička vježba, namijenjena uskom krugu upućenih u teško razumljive tekstove, nego ideološka borba za stjecanje monopola nad značenjima intimno bliskim velikom broju ljudi. Da bi se tuda prodrlo, najčešće se ne biraju sredstva, tj. demagozi se baš ne drže nekih interpretativnih pravila kao što su točno navođenje velikih ideja.

Jesmo li još u kulturi? Prema golemoj većini suvremenih autora, nalazimo se usred ostvarene kulture modernosti. Kultura je, poput robnog tržišta i višestranačkog parlamenta, arena u kojoj se međusobno bore različite slike i poruke (Berezin, 1994). U modernom masovnom društvu ona banalno opskrbljuje uzvišenim. Političke stranke se, kao i privredne tvrtke, natječu porukama prilagođenim popularnim vjerovanjima i simbolima. Moderni politički poredak ne održava se, stoga, ponajprije silom, nego uvjeravanjima. Bitan dio uvjerava-

nja tiče se banaliziranja kulture, tj. pozivanja na običaje i vjerovanja većine. Uspjeh u takvoj borbi, koji je Gramsci nazvao "kulturnom hegemonijom", objašnjava ono čime je kritički um zabezeknut. Naime, u većini slučajeva "poređene društvene grupe djeluju na način koji ne minira društveni poredak" (Thompson, 1992). Kultura je, dakle, jedan, obično sporedan, oblik moći i utjecaja na ponašanje ljudi, kojim se izravniji i uglavnom brutalniji oblici moći opravdavaju ili prurušavaju.

Najzad, kultura se danas također poima kao obrazac ponašanja svojstven određenoj skupini ljudi, od plemena do naroda. Pritom različiti simbolički elementi, od jezika do društvenih običaja, služe kao označitelji identiteta, odnosno granica grupne pripadnosti. Kada oni nisu dovoljni, pojačavaju se sukobima među grupama. Zapravo, identitet se potpuno formira tek u interakciji s drugim skupinama (Barth, 1969). To ne znači da je grupna granica prirodna i zauvijek fiksirana. Osobito u modernoj epohi, ona se pomiče ovisno o dinamici odnosa unutar skupine i među skupinama. Jučerašnji "neprijatelji" postaju "prijatelji" i obratno. Najvidljivije i razmjerno najčvršće granice, formirane na temelju veće ili manje podudarnosti između državnog teritorija i etničke pripadnosti, u obliku nacionalne države, također su rezultat novih pomaka u razumijevanju kolektivne pripadnosti. Slično je sa shvaćanjima rasne ili civilizacijske pripadnosti u posljednjih nekoliko stoljeća: tko sve spada u koju kategoriju, rezultat je u biti samovoljnog definiranja koje nema osnove u biologiji i veoma malo u povijesti naroda (usp. Todorov, 1990). Uopće, otvaranje i zatvaranje granica, širenje i sužavanje članstva, opsezi identiteta kojima se određuje tko smo "mi" a tko "oni", jest proces koji još uvijek traje: ali ne nužno k trajnom otvaranju, već periodičnom. O čemu to ovisi? Na Zapadu je kulturna dinamika izvedena. Kolektivni identitet i pripadnost, uključujući stupanj uvažavanja kulturnih razlika, izvedeni su iz dinamike interesa u svjetskoj privredi te međunarodnoj ili unutrašnjoj politici. Zapad ne gleda u kristalnu kuglu, niti suze na čudotvornim ikonama, kao što ozbiljno ne uzima u obzir tekstove preostalih marksista koji najavljuju kraj kapitalizma. Netko tko znade o svijetu i hoće njime upravljati, najviše gleda u burzovne izvještaje. Kako objašnjava Wallerstein, Zapad barata s dva pojma kulture – univerzalnim i partikularnim. U razdobljima privrednog uspona prevladava prvi s idejama jedinstvenog čovječanstva i sličnosti kultura. U razdobljima recesije prevladava drugi s idejama relativizma, rasizma i nacionalizma (Wallerstein, 1990). Ta nam se ocjena, od svih dosadašnjih, čini najispravnijom.

Je li, prema tome, kultura ideološka mimikrija moćnih koju opisuje psalam Davidov: gospodarev "jezik hvastavi" kojim "svatko laže svome bližnjem" (Stari zavjet, Psalam 12)? Ili je kultura, kako optimistično drži sociolog modernizma, Touraine, ono što svaki narod nosi kroz svoje promjenljivo povijesno iskustvo, kolektivni identitet koji se mijenja ali i pruža otpor svom uništenju, što ne proturječi već omogućuje ostvarenje saveza slobode i uma, demokracije i tehnologije (navedeno prema: Perotti, 1995, 18-19)? Htjeli bismo, naravno, da je potonji način gledanja na kulturu ispravan i da ga osiguramo dovoljno jakim argumentima.

* * *

U nastavku ćemo razmotriti tri modela značenja kulture na modernom Zapadu: prosvjetiteljski, nacionalni i, najnoviji, interkulturalni. Ta značenja izražavaju "lica kulture" povezana ritmom promjena u odnosima moći unutar skupine vodećih zapadnih zemalja od 17. do kraja 20. stoljeća.

Istini za volju, i druge kulture imaju slična lica kojima, s više ili manje uspjeha, komuniciraju s modernim Zapadom. Prvo lice čine stvaralački pojedinci čija su djela primljena izvan lokalnih okvira. Drugo lice je domaće. To je zatvoreni mit-sko-simbolički okvir identiteta kojim zajednica iskazuje da mnoge stvari, od teritorija do jezika, smatra samo svojim i ne želi ih dijeliti s drugima. Treće lice kulture "ekranizira" okolinu, one koje smatra drugima ili strancima. Tako pamti i selekcionira iskustva, ocjenjuje odnose i gradi komunikacijske mostove ili pak zapreke. Ali, "prijatelji" i "neprijatelji", te konstantne kategorije u međugrupnoj komunikaciji, nisu uvijek jedni te isti i periodično mogu zamijeniti mjesta. Modernizacija i brzina promjena, ekonomskih i političkih, čine takve odnose još površnijima. Uopće, nikad kao danas sva tri lica kulture nisu razrasla tako dramatično i divergentno kao da se, poput rimskih trijumvira, međusobno potiru.

To vrijedi, naravno, i za hrvatsku kulturu čiji su zameci dugo izrastali iz konteksta u kojem su se križale razne druge kulture i države, jezici i carstva. Od bizantskih, papinskih i mađarskih komponenata prvih hrvatskih aristokracija i ranih novovjekovnih europskih znanstvenika, filozofa i umjetnika podrijetlom iz Hrvatske, preko grozomorne fašističke epizode, sve do novih inozemnih iskustava donjih slojeva društva – gastarbajtera u Njemačkoj ili kupaca u Trstu – i najnovijeg sraza sa Srbijom, ta kultura pulsirala je čitavim registrom svojih mogućnosti: stvaralački i rušilački, univerzalno i provincijalno, komunikativno i autistično. Po svemu sudeći, povijesno gomilanje iskustava ne proizvodi neki ukupan, jedinstven i produktivan, ponajmanje "didaktičan" učinak. Naše dileme postaju razdiruće jer lice se, kako govore i hebrejska Biblija i suvremeni simbolički interakcionisti, upoznaje samo putem zrcala, u očima drugih. Jesmo li danas bliži Europi nego prije i kako nas ona gleda? Nekima među nama zrcalo ni ne treba, jer ne vole svoje lice. Njihovi glasovi su odbijajući i prijeteći. Oni govore kako je Hrvatska suočena s neprijateljskim okruženjem. To se rimuje s glasovima sa Zapada koji o Hrvatima govore kao o habitualnim fašistima (Bennett, 1995).

Nacionalno iskustvo je, čini se, eufemizam sličan Pascalovu, koji je čovječanstvo vidio kao čovjeka koji neprestano uči. Zbroj naših pokušaja i pogrešaka porazno je nepoučan. Gotovo svaki segment multikulturalnog čovječanstva imao je ili će tek imati svog Beethovena i Hitlera, simfonije i konclogore. Kako omogućiti da se razvije ono što gradi i suzbije ono što ruši?

Možda je svaka tradicionalna kultura imala odgovor na takvo pitanje, poput naše poslovice "Ludu odgovori i opri se, neka mudar ne čini se". Ali taj prademokratski zdravi razum nije primjenljiv na moderni svijet, čije su goleme di-

menzije nadrasle sva čudovišta iz imaginarija tradicionalne kulture. Ovaj gigantizam ne želi neku kulturu kao vodilju smisla, koja će razlučiti bolesno od zdravog, rušilačko od graditeljskog, nego kulturu mnijenja i ponašanja koja sve prihvaća.

Sudeći po pretežnoj upotrebi pojma kulture u današnjim analizama globalnih procesa, koje naglašavaju kako svijet postaje veliko selo, kultura je obrazac ponašanja kojim većina ljudi dotjeruje svoju ulogu u svijetu oligarhijskog bogatstva i moći, svijetu čiji su resursi, prema viziji iste oligarhije, dovoljni za udoban život za svega tristo milijuna ljudi (Yorick, 1995). Kultura je, dakle, skup znanja, solidarnih veza, grupnih identiteta i komunikacijskih vještina koje služe tome da se politička i ekonomska logika "probave ili prevedu u ideje koje koreliraju s vlastitim samorazumijevanjem i definicijom stvarnosti" (Bamyeh, 1993, 52). Drugim riječima, moramo razumjeti nerazumljivo, osmisliti besmisleno. Takav mučan igrokaz ne ispisuje, naravno, ruka "kozmičke inteligencije", nego prije ona diletantska ruka o kojoj govori jedan od starogrčkih mitova o stvaranju. Po njemu, ljudske je sklonosti, prema Zeusovoj odluci, oblikovao nepromišljeni Epimetej. Prekasno uvidjevši pogrešku svoga brata, Prometej je nastojao popraviti stvar (Hamilton, 1969, 68-9). Takva slika izražava, dakako, kulturni pesimizam starih Grka. Ali u sličnom ozračju i mnogi današnji zapadni intelektualci govore o prosvjetiteljstvu. Razum, tolerancija i ljudska prava, kažu razočarano, riječi su koje nešto znače samo u govoru sveučilišnih intelektualaca i UN-birokrata. To su otoci u oceanu snaga iracionalnosti, diktature i nasilja koji sve više gutaju svijet (Hankiss, 1995). Je li taj poraz prosvjetiteljstva sinonim za poraz kulture uopće? Ili jedno i drugo, prosvjetiteljstvo i kulturu, moramo danas drukčije razumjeti?

PROSVIJEĆENI INDIVIDUUM

Prema *Concise Oxford Dictionary* iz 1990. prvorazredno značenje kulture glasi: "umjetnosti i druge manifestacije ljudskih intelektualnih dostignuća, odnosno rafinirano razumijevanje potonjeg" (navedeno prema: Daswani, 1995, 8). Takvo značenje ujedno je najbliže zdravorazumskom poimanju kulture. Biti kulturni znači biti naobražen, imati "fine manire" u ponašanju, biti samozatajan i "kultiviran", što se podudara s najstarijim značenjem riječi "civilizacija" u Francuskoj i Velikoj Britaniji (Braudel, 1990; Elias, 1976; Berting and van de Braak, 1990). Dakle, "kulturni" znači "civiliziran". Takvo shvaćanje je elitističko i ekskluzivno, budući da manire europske aristokracije uzima kao uzor kulture i civiliziranosti. Takav uzor je, dakako, nedostupan većini ljudi kao danas automobil prosječnom stanovniku trećeg svijeta.

U prosvjetiteljstvu se, međutim, ideal obrazovanog duha shvaća u demokratskoj širini, kao prometejsko poslanje. To podrazumijeva da su pravila istinske spoznaje kao i sposobnost usavršavanja pristupačni gotovo svim ljudima. Tako misle i "kognitivni" i "moralni" prosvjetitelji. Descartes se poziva na zdrav razum

i ističe kako svoju sposobnost mišljenja dijeli s običnim ljudima. Voltaire upozorava da velike ideje postaju takvima tek kada ih razumiju i prihvaćaju obični ljudi, uključujući ideju Boga – religija, dapače, ne bi bila nikakvo civilizacijsko dostignuće ukoliko ljude ne bi učila međusobnoj snošljivosti i zajedničkim obvezama. Rousseau i Schiller drže, pak, da se odgojem mogu razviti sve sposobnosti čovječanstva, ne samo razumske nego i osjećajne. Dakle, moguće je sve što je stara kultura, kao i nasilnička država, poricala. Kolektivne predrasude o prirodi i društvu nisu proizašle iz urođenih ideja i mržnji, nego iz neprirodnog stanja individualnog duha, kojemu vanjski autoritet određuje što je istina a što laž. Nova je, pak, arhimedovska točka izvjesnosti unutrašnja, u našem vlastitu duhu (Arendt, 1991, 228). Njegova pravila prelaze sve meridijane i paralele, kao što dva plus dva svugdje daje četiri. Neprirodno stanje društva, čiji su sinonim tlačiteljska vlast i ratovanje, rezultat je ponajprije kolektivnih zabluda: pojedinac je zarobljen kolektivnim, magijskim predodžbama o svijetu (Taylor, 1989, 192).

U europskom duhu nikada nije došlo niti će vjerojatno doći do tako velikog obrata. Uzlet je bio toliko visok da ga je malo tko mogao pratiti. Prvo, takav projekt nije moglo razviti nekoliko velikih filozofa. Njihova mišljenja ne izražavaju promjene u ponašanju među većinom ljudi u europskim zemljama 17. ili 18. stoljeća, koja živi, kako bi kazao Le Goff, u "dugom srednjem vijeku". Drugo, prosvjetiteljsko shvaćanje da postoje univerzalne istine i mogućnosti njihova dokazivanja, tj. matematičke i prirodnoznanstvene, ne može se primijeniti na područje društva, odnosno kulture u širem smislu riječi.

Sam Descartes je u jednom pismu engleskoj kraljici Elizabeti priznao da su interesi obitelji, države i društva uvijek nadređeni individualnoj slobodi i razumu (Braudel, 1990, 286). Njegovo priznanje nagovijestilo je stvarnu putanju prosvjetiteljstva u sudaru s onim istim silama koje kroje sudbinu ljudi i zbog kojih i ovaj kao i stari Prometej biva okovan. Velike su države, prije svega Francuska i Velika Britanija, i njihove trgovačke kompanije, stavile ideje napretka čovječanstva u službu svoje ekspanzije. Ideje po kojima je čovjek slobodan, razuman i sposoban da se putem obrazovanja na osnovi znanosti i umjetnosti usavršava mogle su biti ostvarene samo na uvjetan i ograničen način, u funkciji ekspanzije moći Europe. Kako objašnjava Robertson, pretpostavke za novi pojam individue i čovječanstva skupa s heliocentričnom teorijom svijeta rađaju se u razdoblju između sredine 15. do sredine 18. stoljeća, kada Europa napušta srednjovjekovni "transnacionalni" sustav da bi doprla tamo gdje stara carstva, ma kako velika, nisu mogla. Potom, nakon sredine 18. stoljeća pa sve do sedamdesetih godina 19. stoljeća, gotovo istom odlučnošću kojom je prihvatila ideje o razumnom i spontanom razvoju čovječanstva, Europa ih odbacuje. Razlog takvom zaokretu jest velika gužva u njezinu matičnom prostoru: rivalstva nacionalnih država dozvoljavala su samo formalno i konvencionalno shvaćanje međunarodnog i svjetskog poretka. Taj poredak je tvorevina koja mora odgovarati interesima najjačih država, a ne svih (Robertson, 1990, 26). Tako se kultura razuma i kultura predrasuda, Prometej i Epimetej, smjenjuju u ritmu odnosa između modernih bogova.

Zapadni čovjek je, doduše, trajno suodređen tekovinama prosvjetiteljstva i demokracije. On je samosvjestan, neprijemčiv za diktaturu, zainteresiran za obrazovanje i gladan informacija. Znade više nego itko prije ili pokraj njega. Ali ipak, on je običan egocentrik a ne veliki individuum. Ono što ima, neće u cijelosti podijeliti, prenijeti ili razmijeniti. Takva je njegova elita i cjelokupni kapital.

Prosvjetiteljstvo je povezalobogove i ljude, znanje i pučanstvo, ali se razmak između malobrojnih velikih i mnogobrojnih malih nije smanjio. Nekada, na početku modernog mita, činilo se da su sva vrata otvorena i tajne dostupne svima. Ali, stvari su se dalje odvijale po nacrtima moći i bogatstva, politike i ekonomije. Znanje sudjeluje u reprodukciji hijerarhijskog sustava društva na unutrašnjem i međunarodnom planu. Taj sustav izlučuje iz mase one najsposobnije, ali iz toga se ne formira Prometejeva vojska. Stručnjaci čine kadrove država i korporacija čiji se rad i odluke ne temelje na humanističkim idealima prosvjetiteljstva. Obrazovanje je imalo te ideale, neki fakulteti još i danas, ali društvo funkcionira na drugim načelima.

Do šezdesetih godina ovog stoljeća, kako piše Lesourne, "najviši cilj obrazovanja u Francuskoj dugo je vremena bila kultura. Iako se određivao kao usvajanje i povećanje kompetencija, obrazovni se sustav ponajviše tumačio kao inicijacijski put prema kulturi koja prethodi svakom pojedincu" (Lesourne, 1993, 198). Nakon toga, međutim, zbog velikih razvojnih promjena u okolnom svijetu, upravljanim interesima privrednog rasta i ekspanzije, prijašnji odnos između škole i kulture – gdje je prvorazredno mjesto zauzimalo klasično obrazovanje i duhovni predmeti – biva napušten. Primat preuzima tehničko obrazovanje i visoka praktična kompetencija koju posjeduju inženjeri, trgovci, bankari, znanstvenici, liječnici-specijalisti itd. Mnogi su humanisti u pobjedi tehničkog napretka vidjeli poraz istinskog duha kulture. Kako bilo, jedna je stvar ostala nepobitnom. Kakvo god bilo prvorazredno znanje, interpretativno ili aplikativno, komunikativno ili instrumentalno, ono postaje posjedom, kapitalom, koji se monopolizira i raspoređuje poput svih drugih dobara.

U starogrčkoj epizodi Prometej je bio kažnjen zbog toga što je znanje bogova prenio ljudima. Danas je taj um stvorio elitu koja svoje znanje ljubomorno čuva od, kako kaže Lesourne parafrazirajući Hugoa, "jadnika", ostatka pučanstva. Na sličan način najvažnija znanja ostaju nepristupačna golemoj svjetskoj periferiji.

Time je izgrađen stvaran oblik prosvjetiteljske kulture. Sukladno tome, Bourdieu znanje opisuje kao vlasništvo, kao simbolički ili kulturni kapital, nejednako raspodijeljen u društvu, tj. u skladu s društvenom stratifikacijom (Bourdieu, 1979). Kulturni kapital na tržištu ima svoju vrijednost, kao i ostali proizvodi i usluge. On se nasljeđuje i prenosi putem obitelji, škole, korporacije i države. Svijetom se širi kao i trgovina koja ne poznaje granice. Bilo da je riječ o proizvodnji književnih djela, filmova ili običnih vijesti, dakle "kulturnoj razmjeni", lavovski dio kulturnog kapitala ostaje u posjedu Zapada, prije svega SAD-a. Odatle

se prenosi i naplaćuje ostalima. Prijenos znanja uvjetovan je, osim toga, prihvaćanjem ideološkog okvira pošiljatelja. On nudi "monolitnu priču" o događajima i njihovu smislu. To je "informacijski imperijalizam" koji se najviše manifestirao u vrijeme rata u Perzijskom zaljevu, kada je CNN nudio obilje cenzuriranih informacija i oblikovao interpretaciju zbivanja na jednostran način (Gal-tung i Vincent, 1992; Bamyeh, 1993).

Takvo širenje znanja svijetom pokazuje u kojoj mjeri je ostvareni oblik prosvjetiteljske kulture nedostatan i zbog čega su se reakcije odbacivanja, nekada kao i danas, javljale u okviru lokalnih, odnosno nacionalnih kulturnih i političkih pokreta.

Ono što je od prosvjetiteljskih ideala ostalo u nacionalnim kulturama, kao i u interkulturalizmu, teško je prepoznati. Jer, prema potonjima, kulture su izrazi razlika među narodima, religijama, jezicima i društvenim običajima i te su razlike nesvodive. Među kulturama, doduše, ima sličnosti i moguć je dijalog. Ali razlike se ne mogu premostiti, nego "staviti u zgrade" radi ostvarivanja nekog drugog cilja, političkog ili ekonomskog. Takvo je shvaćanje obrazložio još Max Weber, a danas se formulira kao problem "nesumjerljivosti vrijednosti" (Bernstein, 1991). To znači da postizanje suglasnosti između različitih vrijednosti u konačnici nije moguće. Kakva je onda koegzistencija moguća, ostaje nejasno. Zapadni univerzalizam nije rezultat usuglašavanja različitih vrijednosti, nego instrumentalne izvedbe jedne vrijednosti nauštrb drugih. Zapad se odlučno probio putem svjetskog tržišta i vojne sile. Kapitalizam odavno više nije rezultat izbora smjernog protestantskog vrtlara, stalno u mislima sa svojim Bogom. Zapadni sustav bogatstva i sile povezuje gotovo čitav svijet stvari i razmjerno mnogo ljudi različitih društvenih položaja, ali malo uvjerenja. Metafizička pitanja o smislu svijeta kapitalizam je vratio u privatnu sferu i tradicionalne kulture. U tim nišama čovjek probavlja ono što globalni sustav ne može. Učinci toga sustava su veliki, sveobuhvatni, ali je svrha kao i korist ograničena. Kapitalizam pokreće i mijenja svijet, dovodeći u pitanje opstanak velikog broja ljudi i naroda, ali ne nudi utjehu niti ikakvu smislenu naknadu za izgubljeno. Parafrazirajući Tolstoja, možemo zaključiti da su svi uspješni isti, a da neuspješni pate svaki na svoj način, u svojim kulturama. Osim toga, potonji se oduvijek međusobno lošije razumiju od prvih. Kultura heterogenost postaje naše bogatstvo a, ujedno, i zbirka priča o našim nesrećama. Jedina je prednost što ih barem možemo iskazati na vlastitom jeziku.

Ima li, prema tome, više ičega između oligarhijske priče o uspjehu moderne i masovnog iracionalizma koji govori kroz kulturu gubitništva i patnje, koja vije svoje vjerske i nacionalne zastave, čijim fanaticima ni tuđi ni vlastiti život ne znači više ništa?

Prosvjetiteljski um zapadne oligarhije svjestan je sve većeg jaza i praznine između racionalnog kapitalizma i njegova naličja, oceana bijede i nasilja. Stoga u novoj Kuli babilonskoj barata s dva univerzalna jezika: mrkvom i batinom, novcem i silom. U njih je znanje uključeno na dva načina, od kojih je je-

dan glavni a drugi sporedni, ritualni. Glavni je tehničko znanje ugrađeno u financijsku mrkvu i vojnu batinu. Sporedan je ideološki ritual: kako uvjeriti društva u koja intervenira kako nema boljeg puta u budućnost od tržišta i demokracije, budući da je tržištu alternativa rat a demokraciji diktatura lokalnih oligarhija.

Na primjeru rata na Balkanu i načinu na koji je zaustavljen vidimo obje putanje prosvjetiteljskog uma, sporednu i glavnu. Ljudski životi, prava, mir, prosperitet su, kako je jednom Mao Ze Dong oslikao svoj doživljaj moći Zapada, "tigrovi od papira". To su sporedne vrijednosti, koje ne ulijevaju poštovanje, osobito ne u nedemokratskim i siromašnim zemljama. Stoga novi misionari svjetskog reda dolaze na Balkan zrakoplovima "Hercules" (nekada ime junaka koji je oslobodio Prometeja!).

A što se tiče znanja o lokalnim kulturama, čini se da mnogi od misionara ne znaju gdje dolaze niti ih to uopće zanima. Da i nije tako, teško da bi se mnogo više učinilo. Jedan dobro informirani predstavnik UN-a u Bosni i Hercegovini, na primjer, često pred televizijskim kamerama upozorava: "Morate znati da se nalazimo na Balkanu i da ništa nije pouzdano". Stereotip o balkanskoj nepouzdanosti mnogo je, dakako, stariji od ove izjave, ali je barem bio samo europski. Sada je, međutim, potvrđen novim iskustvima, i zahvaljujući globalnoj televiziji, postao svjetski. Mi se, naravno, ne možemo složiti s takvim viđenjem, koje nas sve trpa u isti koš s onim sunarodnjacima ili susjedima s kojima uistinu ne dijelimo isto ponašanje. Ali, to ne može naškoditi stereotipu. Znanje koje je preciznije i ispravlja predrasude, dakle prosvjetiteljsko, ne može ukloniti predrasude, nego ih nekako dotjeruje. Kazati kako nisu svi Hrvati "Balkanci", zvuči kao ironično priznanje poluistine. Racionalnost Zapada u ovom slučaju također je polovična. On je ovdašnjim narodima pomogao da se sa što manje žrtava podijele i razidu. Njihove i svoje predrasude nije mogao ukloniti. Još od Descartesa priznaje da ne zna kako to učiniti, kako univerzalnu spoznaju uskladiti s vlastitim i tuđim provincijskim osjećajima.

NACIONALNA KULTURA

Do najjače reakcije na prosvjetiteljsko poimanje kulture došlo je, ne slučajno, na europskoj poluperiferiji prošlog stoljeća, u Njemačkoj. Za razliku od francuskih prosvjetitelja, Herder se nije oduševljavao bistrinom pučkog razuma nego pučkom emocionalnom fantazijom pretočenom u pjesme, bajke i legende. Taj "duh naroda", kako ga je nazvao, podjednako je stran učenosti kao i običajima viših društvenih slojeva. Dok prosvjetitelji u zdravom razumu vide jedini izvor kozmopolitiskog duha, čovjeka oslobođenog predrasuda, Herder upravo u narodnim vjerovanjima nalazi sjedinjuću, biblijsku osnovu čovječanstva. On vidi jedan jedinstveni govor snova koji se samo drukčije izražava u različitim jezicima. U optici prosvjetiteljstva nacionalno je partikularno, ono što nas dijeli a ne spaja. U Herderovoj optici i "u dobroj namjeri", kako kažu Dittrich i Radtke (1990, 21), svijet je jedinstvo razlika. Kozmopoliti-

zam je glazbeno djelo note kojega tek valja pronaći, budući da su narodi, prema Heineovu oslikavanju Herderove zamisli, žice na golemoj Stvoriteljevoj harfi (navedeno prema: Cocchiara, 1984, 220). To nalikuje ideji Kozmičke Inteligencije s drugog kraja indoeuropskog prostora i, naravno, kao i ova, napadno strši, budući da, kako veli Marcuse, "suviše oštro odudara himna prirodno-organskog poretka od stvarno postojećeg poretka" (Marcuse, 1977, 15). Ali, isto vrijedi i za zamisao najvećeg ekonomskog prosvjetitelja, Adama Smitha, koji je smatrao da "nevidljiva ruka" upravlja svojeglavim tržišnim suparnicima. Doduše, ako se čovječanstvo ne može racionalno usuglasiti na osnovi interesa u ekonomskoj razmjeni, budući da ova ne pruža jamstva jednakosti i blagostanja, kako se to može na osnovi starih navika i običaja, jednog provincijskog zdravog razuma? Može li se ponovno pronaći univerzalno u onom što mu naočigled stoji suprotno?

Premda antielitističko, takvo poimanje kulture, kao načina života svih ljudi, dakle antinormativno (kultura nije uzor nego stanje) – strano je zdravom razumu. Običan čovjek neće kazati da je "kulturan" ako nije dovoljno obrazovan. Ovdje ne možemo raspravljati o razlozima zaokreta u smjeru populizma, idealiziranja puka, među intelektualnim i političkim elitama Njemačke i drugih europskih zemalja u prošlom stoljeću. Činjenica je, međutim, da je poimanje kulture u antropologiji (Tylor), etnologiji i sociologiji od početka bliže romantičkom nego prosvjetiteljskom uzoru. Kultura je, po tom shvaćanju, skup znanja, vjerovanja, izražavanja, pa i materijalnih postignuća, ali u okvirima različitih društava ili razdoblja, i to u svim slojevima društva. Dakle, ne postoji Kultura, nego samo kulture. To je ono što pripada čovjeku kao članu neke skupine (Kroeber and Kluckhohn, 1960; Williams, 1982).

Takvo značenje kulture prevladalo je, napokon, u Ujedinjenim narodima i drugim međunarodnim organizacijama kao "demokratsko", dočim se prosvjetiteljsko i uopće kreativističko poimanje kulture označava kao "estetsko" i "eu-rocentrično", u konačnici kolonijalističko (Daswani, 1995; Berting, 1995).

Koliko daleko može odvesti rastava između lokalnog "srca" i univerzalnog "uma", pokazao je Gellner u svojoj raspravi *Razum i kultura* (Gellner, 1992). On priznaje da su kartezijanska pravila dala obrise nove kulture. Ali upozorava da nisu postala sveobuhvatna i prevladala ostale kulture. Kultura je, u konačnici, iracionalan sustav normi ponašanja koji odbacuje nadilazeća pravila spoznaje i djelovanja. Ideal razuma prestaje vrijediti odmah u susjedstvu. "S kartezijanskim pravilima", kaže Gellner, "ne može se ući ni u jednu koteriju ili kulturu" (Gellner, 1992, 149). Herder bi vjerojatno bio zadovoljan takvim tumačenjem, iako ne i sa svim konzekvencijama. Jer, proizlazi da u kulturi ima nešto idiotsko. Ako je za prosvjetitelje kultura genij u službi čovječanstva, ovdje ona izgleda kao mediokritet zauzdan nepopravljivim instinktima grupe. Od takvih posljedica suprotstavljanja racionalnosti i kulture valja se ograditi barem metodološki, budući da jedno i drugo shvaćanje, o racionalnom pojedincu i iracionalnom narodu, pripadaju već ostarjelom načinu znanstvenog mišljenja bliskom ideološkim stereotipima liberalizma.

Dakle, u socioantropološkom smislu kulturu čine vjerovanja, običaji, jezik, povijesno pamćenje, identitet i uopće način života određene skupine ljudi: naroda, društvenih klasa, profesija, dobnih skupina itd. Svi takvi elementi služe, prije svega, utvrđivanju granica između skupina. Na to ukazuje glavnina suvremenih teorija etnosa u antropologiji (Supek, 1989), kao i sociologiji (Calhoun, 1993).

Takvo poimanje prevagnulo je na Herderovu stranu: kultura je, prije svega, znak raspoznavanja i razlikovanja pojedinog naroda. Ali daljnje posljedice, one koje su došle s politikom nacionalizma nakon druge polovice prošlog stoljeća, više ne idu u prilog ni Herderu kao ni prosvjetiteljstvu. Politika identiteta i granica, suprotno Herderovu očekivanju, pretvorila je nacionalne razlike u sukobe, a ne u simfonijske stavke. Za Herdera, u kulturi ne leže razlozi sukoba, kao ni za suvremenog britanskog povjesničara Andersona, koji, slično Herderu, u naciji vidi zajednicu jezika i snova a ne krvi i srodstva, kojoj nitko stran ne bi mogao pristupiti (Anderson, 1990, 131-2). Zašto se ne bismo mogli sporazumijevati ako iste želje izražavamo na različitim jezicima? Sukobi oko teritorija također nisu proistekli iz nesporedazuma u komunikaciji ili netrpeljivosti prema drugom jeziku, vjeri i drugim kulturnim obilježjima susjednog naroda. Ta odbojnost prema drugoj kulturi izvedena je iz neke dublje mržnje ili je pak rezultat samo političke manipulacije. Da nije tako, bilo bi nemoguće objasniti, na primjer, zbog čega u Tanzaniji ili Novoj Gvineji, gdje živi nekoliko stotina etničkih skupina, tj. različitih plemena ili jezičnih zajednica, gotovo i nije bilo etničkih sukoba (usp. Jalali and Lipset, 1992). Kulturne razlike se koriste kao izgovor radi osvajanja teritorija i prisvajanja resursa. Na to ukazuju Prvi i Drugi svjetski rat, rat u Bosni i Hercegovini i Hrvatskoj i brojni drugi sukobi, uključujući one na indijskom potkontinentu, za koje je Nehru tvrdio da su ih nametnuli "ostaci feudalnog režima zamaskirani religijom... u osnovi zainteresirani za očuvanje *statusa quo*" (Hasan, 1995, 32), dakle političkih i ekonomskih povlastica.

Kulturne se razlike koriste, također, kao izgovor za zatvaranje granica radi očuvanja teritorija i resursa izvan domašaja drugih država ili naroda. Tome teži useljenička politika zapadnoeuropskih zemalja od sredine sedamdesetih godina, kojoj ton daju vodeći konzervativni političari svojim izjavama o kulturno-civilizacijskom jazu koji dijeli gostujuće radnike iz Turske i islamskih zemalja od gostujućih radnika iz zemalja s kršćanskom tradicijom. Do sredine sedamdesetih godina, međutim, u razdoblju visoke privredne konjunktore, vrata su bila širom otvorena za uvoz jeftine radne snage sa svih strana i takva retorika nije se čula. Nakon toga privredna kriza s dugoročnom osekom u zapošljavanju izbacuje retoriku kulturnih razlika u prvi plan, kao ideološko opravdanje za zatvaranje granica (Nielsen, 1994).

Usporedo s dinamikom privrednih i političkih interesa skupine najjačih zemalja u prošlom i ovom stoljeću, koja je usmjeravala obujam "univerzalizma" Zapada, u lokalnim tradicijama i zapadnih i nezapadnih naroda sazrijevao je smisao za univerzum u malom, koji je Herder našao u "duhu naroda". Nacio-

nalna ideja je novi, moderni oblik ostvarenja smisla za zajedništvo. Sada se karta svjetske povijesti okreće naglavce. Nacija je uzorak čovječanstva. Ako u uzorku nema univerzalnog, nema ga ni u cjelini. Isti obrat briše implicitnu dogmu prosvjetiteljstva o racionalnom pojedincu i iracionalnom narodu: oba kraja ideje čovječanstva izrastaju iz istog stabla. Nacije, najzad, postaju ekvivalenti individualne osobe. Ne samo da jedan Fichte smatra, slično Herderu, da svaki narod ima vlastiti poseban talent i mogućnost da ga koristi. I liberalna teorija međunarodnih odnosa, kao i danas ostvaren međunarodnopravni poredak, utvrđuje naciju-državu kao nesvodivu, ekvivalentnu osobnost: Singapur i Hong-Kong formalno su jednaki Kini ili Njemačkoj (Calhoun, 1993).

Nacionalno je rezultat podudarnosti niza činjenica na određenom prostoru: privrednih interesa, države te kulturnih elemenata – od jezika do povijesnih spomenika – koji određuju kolektivni identitet društvene većine. Taj je prostor, doduše, danas otvoreniji nego ikada prije. Kroz njega struje globalne silnice: informacije, transport, financije, tehnologije, znanosti, kao i ideologije. Prema riječima Appaduraia, danas se stvara "globalna kulturna ekonomija" koja deterritorijalizira i resurse i stanovništvo (Appadurai, 1990). Međutim, kakav je stvarni domet globalnih komponenata? Kulturne disjunkcije i deterritorijalizacije nemaju takav raspon i snagu da bi "centrifugirale" nacionalni prostor ili ga, kako drži Huntington (1993), preobrazile u nadnacionalne prostore, tržišne ili kulturnoreligijske. Ono što se prenosi u veće krajolike – regionalne saveze, multinacionalne kompanije, međunarodne organizacije, svjetske burze ili fundamentalističke vjerske pokrete – nisu svi resursi nacionalnih država niti svi elementi identiteta. Ponajmanje se kretanje migracijske radne snage može shvatiti kao prethodnica odljeva većine stanovništva iz domicilnih područja u nova područja u potrazi za poslom. Kada bi to bilo dopušteno, radna snaga bi u mnogo većem broju nego do sada iz nerazvijenih zemalja nagrnula u razvijene. Ali, za to nema, a teško da će i biti, realnih mogućnosti. Stoga su nacionalna sudbina i domoljublje također izrazi nepokretnosti i nedostatka slobode izbora većine stanovništva. Ta činjenica učvršćuje dugotrajnu emocionalnu vezu s jednim, zavičajnim prostorom. On je "naš" i na njemu živimo "mi". Pa ipak, tu zamjenicu teško je i opasno iz gramatičkog oblika pretvoriti u oblik titularnog vlasnika prostora. "Mi" više nismo usamljeno i jedino pleme u prašumi niti povorka ljudi koja svako jutro čeka kruh ili novog Mesiju. Nacionalni "mi" složeno je i stratificirano društvo; među nama ima onih koji smatraju da više zaslužuju i više vole domovinu od nas, koji bezočno trguju našim osjećajima ili nas ucjenjuju.

Potreba i osjećaj zajedničke pripadnosti nesumnjivo postoje, ali ih je opasno krivotvoriti bilo na način zadržanog nacionalizma, koji prije ili kasnije želi očistiti svoj prostor od "uljeza", bilo na način liberalnog kozmopolitizma ili boljševičkog internacionalizma, čiji je je smisao za zajednički svijet oligarhijska podvala.

To je najprijeponija točka razumijevanja smisla zajedničkog života u uvjetima loma modernog svijeta na dva pola – nacionalni partikularizam i globalnu

privredu, za koje je teško reći koji je sebičniji, manje u službi određene oligarhije. U takvom će svijetu većina ljudi teško naći zavičaj. Svijet je premrežen interesnim, tehnološkim i simboličkim vezama raznih vrsta, koje u mnogome nadilaze opseg nacionalnog prostora, od satelitskih televizija do znanstvenih zajednica, od lanaca Coca-Cole do rock-glazbe. Ipak, čini se da ti krajolici upijaju manje smisla i manje resursa zajedničkog života te uključuju razmjerno malo ljudi u odnosu na nacionalne prostore. Zapravo, oni preuzimaju neke aspekte nacionalne kulture i nekako simuliraju zajednički život. Mladi Rusi i Amerikanci koji plešu *rave* i konzumiraju *Extasy* prihvaćaju jedan zajednički supkulturni stil; uostalom, i zapadnjaci rado jedu istočnjačka jela (Francuzi su takvo površno spajanje nazivali "kus-kus" kulturom). Ali, većinu ostalih elemenata svojih kultura i zajedničkog života oni ne dijele. Kultura izvire iz sredine u kojoj se odvija zajednički život većeg broja ljudi. Ta sredina ne mora biti isključivo nacionalna ili ujednačena u ponašanju bilo jezičnom bilo političkom. Tradicionalne prednacionalne sredine bile su i kulturno jednovrsne i raznovrsne. U nacionalnoj epohi došlo je do posvemašnje kulturne homogenizacije. U najvećem broju slučajeva prostor nacije-države sastavljen je od dvaju iznutra slabo omeđenih društvenih prostora: prostora većinskog naroda i prostora u kojima žive manjine. Njihove unutarnje veze su izravne, na razini lokalne zajednice, obitelji i susjedstva, i neizravne, posredovane institucijama države i društva na čitavom prostoru nacije-države. Takav prostor predstavlja realno tlo na kojem izrasta kultura kao red ostvarenih vrijednosti. Slično Andersonu, možemo zaključiti da je nacija zamišljeni oblik zajednice koji je najpotpunije zaobljen u usporedbi s drugim oblicima zamišljanja nadlokalne pripadnosti u modernoj epohi. Drugi su oblici pripadanja imaginarniji i površniji. Nacionalno najuspješnije oponaša prostor zbiljske, intimne i neposredne zajednice, kakva je obiteljska, rodbinska ili prijateljska. To jest surogat zajednice, u prvom redu obitelji, ali dosad najuspješniji. Odatle može i ne mora poteći iskren interes za čitav svijet. Ali, kako ističe Bruckner, malo bolje vidi veliko, veliko jedva primjećuje malo. "Velike nacije uvijek su sklone provincijalizmu i osornosti, dok u malim višejezičnim zemljama ima više spontana kozmopolitizma. Nijedna zemlja nije tako zatvorena drugima, tako 'otočna', unatoč svom položaju, kao što su Sjedinjene Američke Države" (Bruckner, 1992, 8).

Izlaz iz tako prividno suprotstavljenih identiteta čovječanstva uzak je i dostupan, kao i u svim drugim prilikama, malobrojnim. Prije svega velikim ljudima koji su toliko zadužili čovječanstvo da pri spominjanju njihova imena prvo što nam pada na pamet nije njihovo nacionalno podrijetlo nego njihovo djelo – upravo onako kako su zamišljali pioniri prosvjetiteljstva. Doista, samo mediokriteti mogu Voltairea nazivati velikim Francuzom ili Einsteina velikim Židovom. S druge strane, mi ostali obilježeni smo našom kolektivnom pripadnošću, našom jezičnom, povijesnom, odnosno nacionalnom sudbinom, dakle našim lokalnim referencijama. Ako tako sebe i ne želimo gledati, tako nas gledaju drugi.

Odatle izranja najkrupniji problem integracije suvremenog društva. On ne glasi: kako povezati nacije-države u nadnacionalne saveze? Koliko je samo novi-

jih i starijih nezapadnih država koje bi željele ući u najuže zapadne saveze, država koje bi ponovno ustupile svoj teško stečeni suverenitet, ovog puta NATO-u ili bruxelleskoj eurokraciji, a ovi ih neće.

Najkrupniji problem integracije jest unutrašnji i tiče se nacije-države: kako se razumije i primjenjuje načelo državljanstva u odnosu na etničku pripadnost? Nacija postaje fatalno nepodobna za zajednički život u trenutku kada se etnonacionalni "mi", po uzoru na nacistički program, određuje na osnovi "čiste", rasne pripadnosti (usp. Keane, 1994).

Nakon sloma nacizma taj problem se vratio u "mekom pakovanju", pod nazivom "pluralno društvo" ili "kulturni pluralizam", a odnosi se ponajviše na zemlje tzv. trećeg svijeta u kojima žive različite etničke skupine. Ta su društva sinonim za nestabilnost i dezintegracijske procese. Slične karakteristike pokazuje i niz zemalja proizašlih iz raspada bivšeg socijalizma. Zapad nema formulu integracije kulturno heterogenog društva koju bi mogao prenijeti izvan svog kruga. U svom je krugu, međutim, nakon Drugog svjetskog rata na razmjerno bezbolan način, u odnosu na nezapadne zemlje, afirmirao načelo državljanstva kao prvorazredno u odnosu na etničku pripadnost. Jezično raznorodna Švicarska primjer je stabilne države sastavljene od nekoliko starih nacija. Ni Velika Britanija, unatoč sjevernoirskom problemu, nema ni izdaleka toliko teškoća koliko zemlje bivše Jugoslavije i Sovjetskog Saveza. Također ni Kanada, unatoč separatističkom pokretu u frankofonskom Quebecu, ne pokazuje znakove raspada ni nasilnog rješavanja spora. Stvari, međutim, posve drukčije stoje od Sri Lanke do Bosne i Hercegovine.

Sâmo označavanje pluralnih društava izvan Zapada kao lomljivih tvorevina jest obeshrabrujuće. Podrazumijeva se da pripadnici različitih naroda ne mogu zajedno živjeti u stabilnim uvjetima. Istraživači tog fenomena ipak ne smatraju da se izvor nestabilnosti nalazi u raznorodnim kulturama stanovnika tih zemalja, dakle u religijama, jezicima, običajima, emocionalnoj vezi sa zavičajnim teritorijem, različitim načinima tumačenja prošlosti itd. Svi se ti simbolički elementi pripadnosti daju prilagoditi radi zajedničkog života – ako postoji (politička) dobra volja. Nijedna svjetska religija u svojim temeljnim odrednicama ne osporava mogućnost zajedničkog života s pripadnicima drugih religija. U isto vrijeme, naravno, u svakoj od njih ima dovoljno sljedbenika, među klerom ili laicima, koji će te odrednice izigrati zbog vlastitih apetita vladanja nad ljudima.

Isto se tako svaki jezik može prevoditi na drugi jezik ili govornici jednog jezika mogu naučiti jezik susjednog naroda; jedni običaji ne moraju isključivati druge običaje – oni su dio privatnog života, dok javni život može biti reguliran minimumom zajedničkih pravila. Najzad, teritorij i resursi mogu se tako podijeliti da ima mjesta za starosjedioce i za pridošlice.

Istraživači pluralnih društava problem vide u nedostatku središnjih mehanizama integracije društva karakterističnih za moderne zapadne zemlje, a to su: tržište (Furnivall, 1956), dovoljan broj radnih mjesta (Rex, 1988), mehanizmi po-

litičkog sporazumijevanja i podjednake političke zastupljenosti (Lijphart, 1992) te dosljedna provedba ustavnih odredbi o jednakosti građana bez obzira na njihovo kulturno podrijetlo (Smith, 1988).

Sveukupno uzevši, kulturna raznorodnost nije glavna zapreka izgradnji modernog nacionalnog prostora.

Gdje je onda glavna zapreka? Najčešći odgovor glasi: političke elite se koriste kulturnim razlikama, izazivajući sukobe, kako bi svoje uske interese predjenule u kolektivne interese i time povećale, pa i perpetuirale svoju moć (Enloe, 1973; Gagnon, 1995; Katunarić, 1994). Takav odgovor je, zacijelo, analitički najuvjerljiviji, ali je praktički beskoristan. Kako je, naime, moguće političke elite izdvojiti iz nacionalnog korpusa kada su one u njemu najpopularnije i, po svemu sudeći, izražavaju stavove većine? Možda nacionalizam zajedno s populizmom predstavlja ne samo mamac kojim se služe lokalne elite u svojoj strategiji perpetuiranja moći nego i jedino, makar iluzorno, utočište u svijetu rastuće nesigurnosti koju proizvodi "dezorganizirani", neoliberalni kapitalizam. Doduše, kapitalizmu ne odgovaraju društvena nestabilnost i nasilni sukobi, takva područja zaobilazi. Međutim, također rado stvari na takvom terenu prepušta lokalnim snagama reda ili nereda. Njegova misija više nema veze ni s velikim nacrtom prosvjetiteljstva. Kapitalizam više ne mijenja kulture u skladu s nekim jedinstvenim i ujednačenim obrascem modernizacije. Shvatio je da ljudi lakše žive sa svojim tisućljetnim navikama, uključujući navike kulture siromaštva. Tržište ne funkcionira trajno pouzdano i ne donosi blagotvorne učinke za većinu naroda, tj. donjih slojeva društva. Zato su nacionalne kulture ne samo simbolički nego i socijalno i materijalno nenadoknadive: svatko je, na kraju, prepušten sam sebi. To je, po našem sudu, najvažniji motiv novog pomaka u shvaćanju kulture u zapadnim poslovnim, profesionalnim i političkim krugovima, naime interkulturalizma.

INTERKULTURALIZAM

Interkulturalizam je razmjerno nov način viđenja sličnosti i razlika između kultura u useljeničkoj, obrazovnoj i poslovnoj politici zapadnih zemalja, najprije u SAD-u a potom u Europi. Radi se o pokušaju prevladavanja potencijalnih žarišta sukoba na unutrašnjem i vanjskom planu. Na unutrašnjem planu radi se o problemu integracije nacije kao društva u kojem žive pripadnici različitih etničkih skupina. Na vanjskom se planu radi o problemu integracije nezapadnih kultura preko svjetskog tržišta: zapadni poslovni svijet više ne vidi tradicionalne nezapadne kulture kao zapreke privrednoj modernizaciji (Schneider, 1995); zapadni sustavi obrazovanja počinju uvažavati činjenicu da djeca iz drugih kultura "drukčije misle" (Katunarić, 1992). Radi se, dakle, o kompromisu između prosvjetiteljstva i nacionalnih kultura, ovog puta na osnovi određenog relativizma. Priznaje se da su različite kulture jednakovrijedne u društvenom razvoju. Pobornici interkulturalizma u tome vide i najvredniju točku postmoderne, pomak u smjeru "postkolonijalnog" i "antirasističkog" shvaćanja kultura

(Steiner-Khamsi, 1994). Iako takvo gledanje nije posve argumentirano, izvjesno je barem to da je značajan dio intelektualnog, poslovnog i državno-birokratskog Zapada, zbog razloga koje bi tek valjalo potpunije objasniti, odustao od asimilacionističkog, eurocentričnog shvaćanja karakterističnog za klasične teorije i politike društvene integracije i modernizacije. Prema klasičnom shvaćanju, samo su pozapadnjačena društva i kulture mogli računati na razvojni uspjeh i integraciju sa Zapadom (usp. So, 1990), samo su useljenici ili manjine s kulturama "konvergentnim" zapadnim nacionalnim (matičnim) kulturama mogli biti prihvaćeni (usp. Parillo, 1994). U duhu interkulturalizma, međutim, nacionalno je proizvod kako povijesnog tako i suvremenog procesa prožimanja matične i manjinskih kultura. Isto tako, međunarodna zajednica i čovječanstvo mogu se dalje razvijati samo uz puno razumijevanje i uvažavanje razlika. Dakle, prosvjetiteljsko i nacionalno ne moraju se međusobno isključivati. Sve to zvuči skladno, kao neka nova, intermedijarna "himna organskog poretka". Ipak, pitamo se odakle tonovi te himne dolaze i do čijih ušiju dopiru?

U nastavku ćemo dati nekoliko napomena radi boljeg razumijevanja unutarnacionalne i globalne perspektive interkulturalizma te ocijeniti o kakvom se pomaku radi u odnosu na prosvjetiteljsku i nacionalnu kulturu.

AMERIČKI MOZAIK

Početak ovog stoljeća američki filozof židovskog podrijetla, Horace Kallen, iznio je ideju veoma sličnu Herderovoj, naime o "kulturnom pluralizmu" kao "simfoniji civilizacije", "orkestraciji čovječanstva" (Kallen, 1915), smatrajući da Amerika nije proizvod samo angloameričke protestantske kulture nego i drugih kultura. Time je podrazumijevao mogućnost postizanja nove suglasnosti oko zajedničkih vrijednosti američke nacionalne kulture. Stvari su se, međutim, dalje odvijale drukčije i tonovi su zazvučali, kako primjećuju mnogi autori, "kafonijski". Uslijedio je niz "oslobodilačkih pokreta" koji su zagovarali radikalnu podjelu na osnovi "kulturnog nacionalizma", poput "Islamske nacije" crnačkog vođe Louisa Farakhana (usp. McLemore, 1982). Valja priznati: američki multikulturalni mozaik velik je i zbiljski i ta se nacija uvelike razlikuje od europskih nacija. Ipak, u njezinu mozaiku prevladava crnački problem. Njega je još 1944. nobelovac Gunnar Myrdal označio kao temeljnu "američku dilemu" (Myrdal, 1962): kako ostvariti američki san o jednakosti i univerzalnim ljudskim pravima u društvenoj stvarnosti obilježenoj supremacijom bijelaca, predrasudama i krutim rasnim barijerama? Dilema je u međuvremenu ostala i komplicirala se, jer su na poziciju sličnu crnačkoj došli useljenici iz Meksika, Salvadora, Koreje i drugih zemalja. Osim toga, pokret američkih Crnaca do danas se razvio u značajnu političku snagu, a ovi drugi su tek na početku takvog formiranja. Iako su mnoge druge skupine od sedamdesetih godina pa nadalje digle svoj glas radi vlastitog etnokulturnog prepoznavanja i uvažavanja, iz toga se nije formirao širok i zajednički politički pokret protiv diskriminacije. Američki multikulturalizam se realno sastoji od brojnih lokalnih skupina i organizacija koje

se bore protiv diskriminacije na rasnoj i kulturnoj osnovi, kao i od brojnih znanstvenih istraživanja, komunikoloških i obrazovnih modela posvećenih smanjenju predrasuda, stereotipova i diskriminacije. Najopipljiviji rezultat toga je tzv. "politička korektnost". Ona podrazumijeva ne samo neuvredljivo javno obraćanje pripadnicima "drugih" skupina, uključujući žene, nego i aktivnu politiku koja promiče podjednaku ili razmjernu zastupljenost na važnim i reprezentativnim mjestima u društvu: medijima, sveučilištima, strankama i korporacijama (Feher, 1995). Jedan primjer: godine 1988. akademski senat Sveučilišta u Stanfordu ukinuo je opći obvezatni predmet "Zapadna kultura" i zamijenio ga predmetom "Kulture, ideje, vrijednosti" (Steiner-Khamsi, 1994).

Ipak, od početka devedesetih ponovno izranja "američka dilema" i nastavlja se kakofonija. Neredi u Los Angelesu 1992. podsjetili su Amerikance da ispod površine javnog političkog multikulturalizma vriju snage šovinizma i mržnje (Giroux, 1993). Najveću, pak, moralnu paniku među konzervativnom bijelom većinom izazvalo je objavljivanje statističke prognoze po kojoj oko 2056. godine bijelci više neće činiti većinu u Americi (Parillo, 1994). To nije sve. Najveći intelektualni udarac multikulturalizmu i "političkoj korektnosti" došao je od autora ne samo konzervativne nego i liberalne orijentacije. Jedni prigovaraju da je multikulturalizam omalovažio univerzalističke vrijednosti američke kulture u korist relativizma koji pridonosi dezintegraciji društva (Schlesinger, 1993), drugi da je u ime politike čuvanja novih kolektivnih identiteta narušio vrijednosti individualizma i autonomije (Todorov, 1995), što se uklapa, po njihovu sudu, u globalni trend "retribalizacije" (Barber, 1995).

Ipak, koliko u kritikama multikulturalizma valja biti odmjeren i oprezan, pokazuju nedavni istupi jednog od republikanskih kandidata za predsjednika Amerike, Pata Buchanana, koji se obrušio na multikulturalizam sa stajališta neorasizma, pri čemu umjesto o superiornosti bijele rase govori o superiornosti zapadne civilizacije (intervju na CNN-u od 24. veljače 1996). To samo pokazuje koliko je veliko ono malo što je multikulturalizam postigao, kako je ipak bolje stajati na rubu ponora nego se nad njim naginjati.

AMERIKANIZACIJA EUROPE?

Europski multikulturni mozaik stvoren je šezdesetih godina zahvaljujući priljevu dvadesetak milijuna stranih radnika. Sedamdesetih godina Vijeće Europe pokrenulo je projekt interkulturalizma u obrazovanju migranata, kojemu danas daje mnogo veće značenje kao općem "političkom programu", "rađanju pluralne civilizacije", kao potrebi integracije svih različitih aspekata kultura na europskom tlu (Perotti, 1995). Naravno, pokreti za kulturnim identitetom i autonomijom drukčije su u prošlosti i danas u Europi organizirani nego u Americi, prije svega zbog nacionalnih teritorijalnih pitanja. U Europi multikulturalizam često za sobom povlači pitanje autonomija s tvrdim granicama. U "drugoj Europi", kao što znamo, neuspjesi u rješavanju takvih pitanja dovode do ratova.

Stoga europski interkulturalizam, kao ni američki, nije bio niti je danas formula za rješavanje takvih teških nacionalnih sporova, već pokušaj da se život učini snošljivijim u okolnostima kada su granice trajno određene – ili uopće više nisu upitne ili važne. Stoga glavni naglasak stavlja na obrazovanje i integraciju djece migranata, kao i pripadnika starijih manjina, u matični školski sustav. Za razliku od tradicionalnih oblika obrazovanja – asimilirajućeg, segregirajućeg ili marginalizirajućeg – kojima se potire identitet drugih kultura, interkulturalno obrazovanje je integrativno (Szaday, 1994). Ono ima cilj afirmirati kulturni i grupni identitet drugih i smanjiti ili eliminirati predrasude prema njima – s krajnjim poželjnim ciljem da se utječe na sprečavanje ili smanjenje diskriminacije u društvu. Dakle, to je "odgoj i obrazovanje za demokraciju i jednakost" (Osler, 1994). Kao najvažnije, interkulturalizam ne može biti namijenjen samo drugima – manjima, migrantima itd. Matični školski sustav mora biti prožet istim vrijednostima i odgojno-obrazovnim sadržajima: oni moraju biti zajednički svim učenicima.

Jedan pregled interkulturalnih školskih politika u zemljama Europske unije i Vijeća Europe pokazao je da su načela interkulturalizma široko prihvaćena u akademskim krugovima, ali da su promjene u školskim sustavima zemalja članica tek u početnoj fazi, da su vlasti deklarativno za interkulturalizam, ali u praksi stvari često izgledaju obratno. Možda ne toliko zbog školskih vlasti, koliko zbog roditelja koji ne žele da njihova, "domaća", djeca pohađaju nastavu s djecom podrijetlom iz neeuropskih zemalja – islamskih zemalja, Kine itd. (usp. Alemann-Ghionda, 1995).

Ipak, školske vlasti u Europskoj uniji najavljuju ofenzivniju politiku protiv tog novog trenda ksenofobije, što podsjeća na probleme u razdoblju desegregacije na američkom Jugu pedesetih i šezdesetih godina. Zato interkulturalizam postaje jedno od pitanja o kojima ovisi projekt jedinstvene Europe (Campari i Gundara, 1994). Svako odustajanje vuče vodu na mlin Le Penu, Haideru i drugim pobornicima rasizma i šovinizma, čiji utjecaj ionako raste zbog krize privrednog rasta i porasta nezaposlenosti diljem Europe devedesetih. Stoga, kao i u Americi, interkulturalizam uistinu nema alternative.

Sveukupno uzevši, radi se o sitnom pomaku u odnosima između matice i nematičnih skupina ili kultura. Ali, taj se čini neizmjerljivo velikim u odnosu na situaciju koja bi mogla nastati zbog napuštanja čitavog programa, kada bi umjesto bljedog interkulturalizma javnim prostorom zagospodario zajapureni rasizam.

POJAM "NACIONALNE KULTURE" U NOVOM SVJETLU

Napuštanjem klasične koncepcije modernizacije, koja je legitimirala model prosvjetiteljstva i prvorazrednu ulogu modernizirajućih elita u zemljama u razvoju, ali i zapadne stereotipe o nezapadnim kulturama (Berting, 1995), teo-

retičari interkulturalizma/multikulturalizma učinili su jedan taktički zaokret. Oni se otvoreno zalažu za kulturni relativizam, pozivajući se na jednu interpretaciju Levi-Straussa. Po njemu, kriterije ili norme vlastite kulture ne valja primjenjivati na druge kulture (Levi-Strauss i Eribon, 1988). U tom relativizmu i uvažavanju razlika kriju se, međutim, zamke kao i u klasičnom univerzalističkom konceptu modernizacije. U modernističkom konceptu naglasak je bio na promjenama, tj. vjerovalo se da se nezapadne kulture mogu, kroz kraće ili dulje vrijeme, modernizirati po uzoru na zapadne, tj. asimilirati ili unificirati. Sada se, međutim, naglasak stavlja na nepromjenljivost: kao da su kulture "prirodne vrste". Naravno, odmah pada sumnja na to da se radi o novom izumu neorasizma.

Ipak, ni sada stvari ne valja gledati tako pojednostavljeno, već bolje zaviriti u sadržaj pojma kulture kojim interkulturalisti danas barataju. Evo kako, prije svega, dva najutjecajnija autora iz krugova istraživača i praktičara multikulturalizma, Geert Hofstede (1991) i Edward C. Hall (Hall and Hall, 1990), pokušavaju riješiti dilemu između univerzalizma i relativizma, odnosno kulturne promjenljivosti i trajnosti. Oni smatraju da među ljudima postoje stoljetne navike i običaji, koji su danas uobličeni u njihovim "nacionalnim kulturama". Pritom ne misle na simboličku kulturu nacije -jezik i druge, herderovske emanacije "duha naroda" – nego na društvene obrasce ponašanja: od ponašanja u obitelji do ponašanja na javnim mjestima, u radnoj organizaciji ili na način na koji se oblikuju ideje o drugim nacijama ili kulturama. Oni uzimaju u obzir činjenicu da u svakoj kulturi postoje empirijske varijacije u ponašanju pojedinaca i skupina, što je najviše uvjetovano prirodom društvenih nejednakosti: gornji slojevi redovito imaju drukčije obrasce ponašanja od donjih slojeva društva. Međutim, oni se istodobno razlikuju od gornjih slojeva u drugim nacijama. Na primjer, poslovno ponašanje njemačkih i francuskih direktora poduzeća, da se i ne govori o japanskim ili južnoameričkim, dosta je različito. Te razlike ne nestaju uslijed progresivne tehnološke i organizacijske modernizacije, već se učvršćuju kao obrazac koji je gotovo nepromjenljiv a opet "dobro" funkcionira. Dakle, ljudi se ne moraju odreći svih svojih tradicionalnih kulturnih obilježja da bi opstali i uspjeli u svijetu moderne industrije i biznisa. Zvuči čudno i obećavajuće.

Ukratko ćemo prikazati koje su dimenzije nacionalnih kultura, prema spomenutim autorima, najvažnije i kakvi su rezultati primjene njihovih modela, tj. kako su pojedine zemlje rangirane prema dimenzijama koje se smatraju najvažnijima u svakoj kulturi:

1. *Hijerarhijska distancija (moć)*. U Maleziji, Gvatemali i Panami podređeni najviše respektiraju nadređene, tj. paternalizam je najveći, a najmanji je u Austriji, Izraelu i Danskoj. Francuska je, primjerice, bliža prvoj skupini kulturâ, a Argentina drugoj.

2. *Individualizam-kolektivizam*. Najveći individualisti su Amerikanci, Australci i Britanci, a najveći kolektivisti su Gvatemalci, Ekvadorci i Panamci. Indijci i Japanci su, na primjer, bliži prvoj skupini od Grka.

3. *Ženstvenost-muževnost.* Japanci, Austrijanci i Venezuelanci najviše smatraju da treba "živjeti da bi se radilo" (muževnost), dok Šveđani, Norvežani i Nizozemci najviše smatraju da treba "raditi da bi se živjelo" (ženstvenost). Jamaičani su, na primjer, bliski "muževnim" kulturama, a Tajlandčani "ženstvenim" kulturama.

4. *Anksioznost.* U Grčkoj, Portugalu i Gvatemali ljudi imaju najviše problema s kontrolom neizvjesnosti i frustracija i skloni su da u drugima vide opasnost, tj. ksenofobiju. Na suprotnom polu, koji znači opuštenost u ponašanju, stoje Singapur, Jamajka i Danska. Japan je, na primjer, blizak prvoj skupini, a Filipini drugoj skupini.

5. *Visoki i niski kontekst.* Mediteranske, arapske, slavenske zemlje i Japan spadaju u kulture u kojima ljudi informacije pretežno dobivaju iz neformalnih mreža te rijetko traže dodatna objašnjenja, što znači "visoki kontekst". Obratno, u anglosaksonskim i germanskim zemljama ljudi nemaju ili imaju malo prethodnih informacija, što znači "niski kontekst", te traže mnogo novih informacija ili objašnjenja, što se u slučaju prvih kultura smatra iritantnim i izaziva sumnje.

Kako se iz izloženog vidi, "karte" su prilično "ispremiješane". Ne postoji mogućnost povlačenja oštre crte koja bi razlučila modernizirane od nemoderniziranih kultura, odnosno zemalja. Neke su zapadne zemlje po nekim karakteristikama kulturnog obrasca bliže nekim zemljama trećeg svijeta nego drugim zapadnim zemljama. Takav pojmovni model kulture očigledno je fleksibilniji kako od modernističko-univerzalističkog tako i od partikularističko-nacionalističkog. Svaka nacija, odnosno nacionalna kultura, ima svoje simbole prepoznavanja (jezik, književnost, povijest itd.), koji je čine jedinstvenom u svijetu. Ovdje, međutim, ta se jedinstvenost gubi. Što se nas tiče, na primjer, po tome bi Hrvati bili više slični nego različiti od drugih slavenskih naroda, susjednih i onih daljih; također bi se iznutra regionalno više razlikovali nego od tih drugih naroda.

Najvažnija je, međutim, činjenica što s takvim pojmovnim modelom kulture danas barata svjetski, odnosno zapadni multinacionalni biznis (usp. Kubatova, 1995). On je, barem u ovom razdoblju, zanemario ne samo klasičnu koncepciju modernizacije i njezinu ambiciju da društveni mentalitet ljudi u različitim zemljama ocjenjuje prema jedinstvenom obrascu nego je odbacio i krutu podjelu na zapadne i nezapadne civilizacije. Zašto? Vjerojatno iz dva razloga. Prvo, kapitalizam već nekoliko stoljeća prodire svugdje gdje drugi interesi, politički, vojni ili kulturni ne mogu. To je sustav koji nekad na beskompromisan, amoralan i nasilan, a nekad na lukav i elegantan način, kako kaže Braudel, zaobilazi sve barijere. Tako ovog puta zaobilazi kulturne barijere: niti ih mijenja i dovodi u pitanje niti ih potcjenjuje.

Drugi razlog takvom pomaku u poimanju kulture važniji je za našu raspravu, a to je da je kultura dobila značenje pojasa za spašavanje u učestalim privred-

nim nepogodama i erupcijama političkih iracionalnosti u ovom desetljeću, koje mogu ali i ne moraju biti uvjetovane privrednim krizama. Golema većina ljudi ne može upravljati svojom sudbinom ni sudbinom svojih zajednica. Kultura priskače u pomoć kao način interpretacije događaja, oblik kolektivnog identiteta i solidarnosti koji omogućuje da se udarci sudbine lakše podnesu. Današnji kapitalizam to dobro zna. Desetak godina privrednog rasta premalo je da išta promijeni – osobito stoga što u tom razdoblju razmjerno malo ljudi uspijeva prigrabiti bogatstvo i moć. Nakon toga slijedi razdoblje krize, obično mnogo duže od prethodnog, u kojem će društvene većine na neki način biti prikračene. Ta se frustracija ne može ukloniti odlaskom u dućan, osobito ako više nema dovoljno novca. U većini zemalja svijeta takva situacija postaje kronična. Tada nam ostaju samo naši bližnji: rodbina, prijatelji, ali i novi politički vođe ili vjerski spasitelji – jednom riječju, naša kultura sa svim dobrim i lošim stranama, naši mitovi i nade. Interkulturalizam je, na takvom razvojnom planu, izraz pomirenja kapitalizma sa svojim društvenim dometima. On poručuje: pridružite se svjetskoj "igri razmjene", profitirajte, uspijete ako ili koliko možete, ali ne očekujte da ću vam ja pomoći ako ne uspijete ili niste zadovoljni rezultatom, već se obratite vašoj zajednici, vašim političkim ili vjerskim vođama.

UMJESTO ZAKLJUČKA

Po svemu sudeći, zapadna se evolucija značenja kulture krivudajući približava "indijskom shvaćanju", zapravo ga parodirajući. Umjesto Tvorca koji nedokučivom inteligencijom poteže konce i čijoj igri čovjek nema što dodati, stoji zapadni Epimetej. On ima preveliku moć a premalo smisla za ljude. On uviđa svoju nedoraslost, ali je tašt i ne želi sposobnijem bratu prepustiti stvar. Tako je prije dvjesto godina proglasio bratstvo i jednakost među ljudima, ali na načelima bespoštedne konkurencije u ime slobode.

Parodirajući kulturu Kozmičke Inteligencije, ovog puta u licu interkulturalizma, on priznaje da svijet i ne treba mijenjati. Tu, naravno, progovara njegovo lukavstvo, jer hoće sačuvati ono što je pribavio i udaljiti od toga druge. Ni taj zadatak nije lak i dilema je prevelika da bi je svladao svojom špekulantskom inteligencijom. Modernizirati čitav svijet znači platiti visoke troškove i odustati od rastućeg profita. To je za njega preskupo. Odustati od modernizacije i ograditi se od ostatka svijeta još je skuplje, a i višestruko opasnije. Stoga pokušava stvari rješavati u hodu, kao i do sada: postupno se širiti i reintegrirati, bez velikodušnosti, birajući kratkoročne partnere. Dokle tako može ići a da opet ne iskr-sne spomenuta dilema, otvoreno je pitanje.

U ovom trenutku zapadno je društvo po svom sastavu multikulturalnije nego ikada prije. Zadaci održavanja takvog miljea kao i uključivanja novih nacija u zapadni svijet postaju sve kompliciraniji, a krize i zastoji sve opasniji. Čini se da je sve to preteško za epimetejsku kulturu i da je interkulturalizam izraz ne samo njezine lukavosti nego i ozbiljnih teškoća u unutrašnjem i vanjskom us-

klađivanju. Kako usuglasiti razlike među kulturama a istodobno ukloniti vlastitu proturječnost između jednakosti/solidarnosti i slobode konkurencije? Odgovore na takva pitanja može dati samo prometejska kultura. Ili, možda, orfejevska. Svejedno kako ćemo je zvati, poimamo li Prometeja samo kao racionalnog junaka ili i kao moralno-estetskog suca, radi se o potrebi za kulturom koja će kreirati prostor dovoljan za sve ljude, a ne samo za nekoliko stotina milijuna koji bi trebali preživjeti buduću ekonomsko-ekološku kataklizmu. Međutim, elementi takve kulture u ljudskim glavama i srcima razasuti su čitavim svijetom, poput ostalih osobina društava i kultura koje opisuju današnji interkulturalisti. Pitamo se kako živjeti u različitosti u lošim situacijama, kada od gladi kruli u želucu ili politički vođe riču za osvetom, ali obični ljudi ne potežu jezik ili oružje, jer ih neke druge težnje od toga odvraćaju. Takva bi, vjerujemo, bila kultura kojoj bismo trebali težiti. Ona opet djeluje tako udaljenom da nije čudno što je naš indijski kolega naziva Kozmičkom Inteligencijom ili što ona sa zapadne strane zvuči kao djetinjasta fantazija. Ali, problem ostaje i, dapače, postaje sve većim. Njega se ne može rješavati tako da sva tri lica kulture potpisuju račune špekulantske inteligencije.

LITERATURA

- Appardui, A. (1990) Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy, u: M. Featherstone (Ed.) *Global Culture*. London: Sage.
- Arendt, H. (1991) *Vita activa*. Zagreb: August Cesarec.
- Bamyeh, M. A. (1993) *Transnationalism*. London: Sage.
- Barber, B. (1995) Face a la retribalisation du monde. *Esprit*, Juine, str. 132-134.
- Barth, F. (1969) *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown.
- Bennett, B. (1995) Zašto Amerikanci ne razumiju Hrvatsku? *Društvena istraživanja*. Vol. 4, 1, str. 133-144.
- Berezin, M. (1994) Fissured Terrain: methodological approaches and research styles in culture and politics, u: D. Crane (Ed.) *The Sociology of Culture*. Oxford: Blackwell.
- Berting, J. (1995) Patterns of exclusion: imaginaries of class, nation, ethnicity and gender in Europe, u: J. N. Pieterse and B. Parekh *The Decolonization of Imagination*. London and New Jersey: Zed Books.
- Berting, J. and H. van de Braak (1990) L'identité culturelle de la 'Grand Europe': mythe ou realité?, u: C. Villain-Gandossi et al. (Eds.) *Le Concept de l'Europe dans les processus de la CSCE*. Tubingen: Gunter Narr.
- Bourdieu, P. (1979) *La distinction: Critique social du jugement*. Paris: Minuit.
- Braudel, F. (1990) *Civilizacije kroz povijest*. Zagreb: Globus.
- Bruckner, P. (1992) Moramo li biti kozmopoliti?. *Lettre*. Vol. 2, 8, str. 3-14.
- Calhoun, C. (1993) Nationalism and Ethnicity. *Annual Review of Sociology*. 19, str. 211-239.
- Campari, G. and J. S. Gundara (1994) Overview of Intercultural Policies within the European Union. *European Journal of Intercultural Studies*. Vol. 5, 1, str. 3-9.
- Cocchiara, G. (1984) *Istorijska folklorika u Evropi*, 1. Beograd: Prosveta.

- Crane, D. (1994) Introduction: the challenge of the sociology of culture to sociology as a discipline, u: D. Crane (Ed.) *The Sociology of Culture*. Oxford: Blackwell.
- Daswani, P. (1995) *Management of Cultural Pluralism in Europe*. Stockholm: Swedish National Commission for UNESCO. 55 str.
- Dittrich, E. J. und F. O. Radtke (1990) Der Beitrag der Wissenschaften zur Konstruktion ethnischer Minderheiten, u: E. J. Dittrich und F. O. Radtke (Hrsg.) *Ethnizität*. Opladen: Westdeutsche Verlag.
- Elias, N. (1976) *Über den Prozess der Zivilization*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Enloe, C. (1973) *Ethnic Conflict and Political Development*. Boston: Beacon.
- Feher, M. (1995) Identités en evolution: individu, famille, communaute aux Etats-Unis. *Esprit*, Juine, str. 114-131.
- Furnivall, J. C. (1956) *Colonial Policy and Practice*. New York: New York University Press.
- Galtung, J. and R. Vincent Global Glasnost: *Toward a New International Information/Communication Order?* Cresskill, N. J.: Hampton.
- Gagnon, V. P., Jr. (1995) Ethnic conflict as an intra-Group Phenomenon: A preliminary framework. *Revija za sociologiju*. Vol. 26, No. 1-2.
- Gellner, E. (1992) *Reason and Culture*. Oxford: Blackwell.
- Giroux, H. A. (1993) The politics of insurgent multiculturalism in the era of Los Angeles uprising. *Bulletin of the Midwest Modern Language Association*, Vol. 26, No. 1, str. 12-30.
- Hasan, M. (1995) The myth of unity: colonial and national narratives. *Referat na simpoziju Nation and Otherness*, Ljubljana, 8-11 svibnja.
- Habermas, J. (1992) *Faktizität und Geltung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hamilton, E. (1969) *Mythology*. New York: New American Library.
- Hall, T. H. and M. R. Hall (1990) *Understanding Cultural Differences*. Yarmouth: Intercultural Press.
- Hankiss, E. (1995) Europe After 1989: A Culture in Crisis? *Newsletter* 51. Institute for Human Sciences, Vienna, str. 1-3.
- Hofstede, G. (1991) *Cultures and Organizations*. McGraw-Hill International.
- Huntington, S. (1993) The Clash of Civilizations?. *Foreign Affairs*. Summer, str. 19-49.
- Jalal, R. and S. M. Lipset (1992) Racial and Ethnic Conflicts: A Global Perspective. *Political Science Quarterly*. Vol. 107, No. 4, str. 585-606.
- Katunarić, V. (1992) A Genealogy of Intercultural Understanding and Misunderstanding, u: D. Kos-Dienes & A. Sander (Eds.) *Multiculturalism – Warfare or Welfare?*. Gothenburg: Centrum for Kulturkontakt och internationell Migration.
- Katunarić, V. (1994) Etnonacionalizam i moć. *Migracije*. Vol. 10, No. 3-4, str. 209-224.
- Kallen, H. (1915) Democracy Versus the Melting Pot. *The Nation*. No. 100, str. 190-194 i 217-220.
- Keane, J. (1994) Nations, nationalism and citizens in Europe. *International Social Science Journal*, Vol. 140, str. 169-184.
- Kroeber, A. and C. Kluckhohn (1960) *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintage
- Kubatova, S. (1995) Cross-cultural Differences as They are Reflected in Managing Business and Management Training, u: B. Machova and S. Kubatova (Eds.) *Uniqueness in Unity: The Significance of Cultural Identity in European Cooperation*. SIETAR Europa: Prague.

- Lesourne, J. (1993) *Obrazovanje & društvo*. Zagreb: Educa.
- Levi-Strauss, C. (1978) *Divlja misao*. Beograd: Nolit.
- Levi-Strauss, C. et D. Eribon (1988) *De pres et de loin*. Paris: Editions Odile Jacob.
- Lijphart, A. (1992) *Demokracija u pluralnim društvima*. Zagreb: Školska knjiga.
- Marcuse, H. (1977) *Kultura i društvo*. Beograd: BIGZ.
- McLemore, S. D. (1982) *Racial and Ethnic Relations in America*. Boston: Allyn and Bacon.
- Mumford, L. (1986) *Mit o mašini*. Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
- Myrdal, G. (1962) *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*. New York: Harper & Row.
- Nielsen, J. S. (1994) Muslims, pluralism and the European nation-state. *European Journal of Intercultural Studies*. Vol. 5, No. 1, str. 18-23.
- Osler, A. (1994) Education for democracy and equality. *European Journal of Intercultural Studies*. Vol. 5, No. 1, str. 23-37.
- Parillo, V. N. (1994) *Strangers to these Shores*. New York: Macmillan.
- Rex, J. (1988) The role of class analysis in the study of race relations, u: J. Rex and D. Mason (Eds.) *Theories of Race Relations*. London: Cambridge University Press.
- Robertson, R. (1990) Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept, u: M. Featherstone (Ed.) *Global Culture*. London: Sage.
- Saraswati, B. (1995) Intercultural communication (sažetak). *Culturelink*, Vol. 16, str. 187.
- Schlesinger, A. M. Jr. (1992) *The Disuniting of America*. New York: W. W. Norton & Company.
- Smith, M. G. (1988) Pluralism, race and ethnicity in selected African Countries, u: J. Rex and D. Mason (Eds.) *Theories of Race and Ethnic Relations*.
- Schneider, S. C. (1995) Managing Across Cultures, u: B. Machova and S. Kubatova (Eds.) *Uniqueness in Unity*.
- So, A. Y. (1990) *Social Change and Development*. London: Sage
- Steiner-Khamsi, G. (1994) The American Multicultural Debate. *European Journal of Intercultural Studies*, Vol. 5, No. 2, str. 1-12.
- Supek, O. (1989) Etnos i kultura. *Migracijske teme*. Vol. 5, No. 2-3, str. 145-154.
- Szaday, C. (1994) Schooling in multicultural Switzerland. *European Journal of Intercultural Studies*, Vol. 5, No. 1, str. 38-50.
- Taylor, C. (1989) *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press.
- Thompson, J. B. (1992) *Ideology and Modern Culture*. Cambridge Polity Press.
- Todorov, T. (1990) *Nous et les Autres*. Paris: Seuil.
- Todorov, T. (1995) Du culte de la difference a la sacralisation de la victime, *Esprit*, Juine, str. 90-102.
- Wallerstein, I. (1990) Culture as Ideological Battleground of the Modern World-System, u: M. Featherstone (Ed.) *Global Culture*.
- Williams, R. (1982) *The Sociology of Culture*. New York: Schocken.
- Yurick, S. (1995) The emerging Metastate versus the politics of ethnonationalist identity, u: J. N. Pieterse and B. Parekh (Eds.) *The Decolonization of Imagination. Culture, Knowledge and Power*. London and New Jersey: Zed Books.

THE THREE FACES OF CULTURE

Vjeran Katunarić

Faculty of Philosophy, Zagreb

There are three fundamental interpretations of modern culture arising from a general dynamics of western civilization: that of Enlightenment, corresponding to the pioneering period of Eurocentrism and its universalist mission; the national, emerging from the European half-periphery in the 19th century, as a world of particular and divided collective identities and traditions; and the intercultural interpretation, appearing in the 1970s, first on the North-American, and then on the European continent as the result of a crisis of both universalist as well as nationalist projects of integrating societies and nations, and as an attempt to establish dialogue among cultures instead of general assimilation on the one hand, and antagonisms and prejudices, on the other. In all three cases, however, and especially in the last, these interpretations of culture very rapidly started losing their initial creative Promethean intention. They were modified and adapted in accordance with the logic of (economical, military and political) power of the central countries and corporations, as well as those countries that were trying to approach them or compete with them. Intercultural communication develops mostly where there are economical and political interests strong enough to sustain intergroup relations, whereas it ceases to exist when such interests run dry. This irony or cultural pessimism has already been illuminated in an old Greek myth in which Zeus entrusted the impulsive Epimetheus with the task of creating the human world. Although the modern-age power system has occasionally opened doors to the creative influence of all three faces of culture - the Cartesian, the nationally romantic and to education and business communication across cultural borders, their import has been shorter and weaker than the carrot and stick achievement. Culture still represents a repository of definitions of collective reconciliation with the completed act, fait accompli, rather than a source of hope, anticipation and ability to overcome misunderstandings among people and nations, i.e. the senseless facts of the historical process.

DREI ASPEKTE DER KULTUR

Vjeran Katunarić

Philosophische Fakultät, Zagreb

Die allgemeine Dynamik der abendländischen Zivilisation erbrachte die Ausbildung folgender drei Grundbedeutungen der modernen Kultur: aufklärende Bedeutung, die der Pionierzeit des Eurozentrismus und seiner universalistischen Mission entspricht; nationale Bedeutung, die aus der europäischen Halbperipherie im 19. Jahrhundert als einer Welt partikulärer und geteilter Kollektividentitäten und -traditionen hervorgeht; interkulturelle Bedeutung, entstanden in den 70er Jahren unseres Jahrhunderts zunächst auf dem nordamerikanischen, danach auch auf dem europäischen Kontinent, als Ausdruck der Krise sowohl universalistischer als auch nationalistischer Projekte zur Integrierung von Gesellschaften und Völkern, aber auch als Versuch, anstelle der allgemeinen Assimilierung einerseits und anstelle von Antagonismen und Vorurteilen andererseits einen Dialog zwischen den Kulturen herzustellen. In allen drei Fällen jedoch, insbesondere aber im letzteren, büßen die Bedeutungen von Kultur sehr schnell ihre anfängliche kreative, prometheische Intention ein, werden umgeformt und angepaßt – in Übereinstimmung mit der (ökonomischen und militärpolitischen) Machtlogik der führenden Staaten und Korporationen sowie jener Staaten, an die sie sich annähern oder denen sie konkurrieren wollen. Interkulturelle Kommunikation wickelt sich vor allem dort ab, wo ausreichend starke wirtschaftliche und politische Interessen an der Herstellung von Verbindungen vorliegen; wo diese Interessen versiegen, bricht solche Kommunikation ab. Eine solche Ironie bzw. ein solcher Kulturpessimismus zeichnet sich bereits im altgriechischen Mythos ab, wo Zeus die Erschaffung der menschlichen Welt dem impulsiven Epimetheus anvertraut. Obwohl das Machtsystem in der modernen Epoche allen drei Aspekten der Kultur – dem kartesischen und dem national-romantischen Aspekt sowie der über die Kulturgrenzen hinausreichenden Bildung und professionellen Kommunikation – mitunter die Tore zu kreativem Schaffen zu öffnen pflegte, so war ihre Wirkungskraft doch schwächer als die zwingende Logik des politisch und ökonomisch Stärkeren. Die Kultur stellt in erster Linie immer noch eine Rumpelkammer kollektiver Aussöhnungsformen mit dem *Fait accompli* dar, statt daß sie eine Quelle der Hoffnung, der Antizipationen und der Fähigkeit zur Überwindung von Mißverständnissen zwischen Menschen und Völkern, d.h. zur Überwindung sinnloser Fakten innerhalb des Geschichtsprozesses wäre.